

الفكر اليوناني الاجتماعي

٤٦٣-٢٦٤ ق.م

وأثره في العرب

الدكتور حسن أبو حمود

كلية العلوم السياسية

تمهيد:

تعدّ هذه الدراسة بمنزلة تأريخ لفترة مهمة جداً للفكر الاجتماعي في جزء من العالم القديم هو بلاد الإغريق، التي نتناولها تاريخياً خلال الفترة الممتدة من ٤٦٣-٢٦٤ ق.م، أي قرابة مائتي عام من عمر الحضارة اليونانية في أحد جوانبها وتجلياتها الفكرية على الصعيدين الاجتماعي والسياسي بالرغم من صعوبة عملية فصلهما عن الفكر الفلسفي المسيطر آنذاك كلياً على الفكر الإنساني، حيث كانت الفلسفة هي العلم الوحيد، أو أمّ العلوم.

والهدف من الدراسة - كما يتضح في سياقها - يمكن أن نقول: إنه مزدوج أو يتفرغ إلى هدفين، الأول هو الكشف عن أهم الأفكار التي تناولها الإغريق وتخص الحياة الاجتماعية والسياسية، الغنية بأحداثها وإشكالاتها في بلادهم خلال الفترة المذكورة،

وكيف تعامل مفكروهم معها، والثاني تبيان الألفية التي عبرت خلالها بعض الأفكار اليونانية إلى الحضارة العربية. والتأكيد على فرضية أساسية هي أن الانغلاق الحضاري على الذات عملية شبه مستحيلة عبر التاريخ. لذلك سنجد في الجزء الأول من البحث، الذي يحمل عنوان قراءة للفكر الاجتماعي اليوناني دعوات صريحة لشكل من أشكال العولمة التي ذاع صيتها في وقتنا الحاضر. وفي الجزء الثاني، تحت عنوان مقاربات الفكرين اليوناني، والعربي نستعرض ما ذكره العرب عن اليونان، وأهم أعلام العرب الذين تأثروا باليونان وعملوا على نشر أفكارهم الموسومة بطابع يوناني يتناسب وثقافتنا العربية. مبتدئين من الفارابي مروراً بالكندي وانتهاءً بالرازي.

قراءة في الفكر الاجتماعي اليوناني القديم:

يجمع المؤرخون للفكر الإنساني القديم على أن الفترة الواقعة بين ٤٦٣-٣٢٢ ق.م تعدّ أهم مرحلة في تاريخ العالم كله، سواء نظرنا إليها من حيث هي، أو من حيث أثرها في مصائر الإنسان المتحضر من بعدها^(١). إن دلالة التاريخ الأول ٤٦٣ ق.م إشارة لوصول أحد كبار سياسة الإغريق للحياة العامة.

حيث انضم "بركليز" منذ حداثة سنه إلى حزب الشعب "الديموس" في أثينة، وما عرف عنه من فضائل وأخلاق وذكاء جعلته يتبوأ مكانة مرموقة في قيادة دولته. "حين ينزل ميدان السياسة يستعد له أكمل استعداد، ولا يتردد في أن يمضي في أي عمل تفرضه عليه قواعد التربية الحقّة، لا يتكلم إلا قليلاً، ولا يطيل الكلام، ويدعو الآلهة أن تمسك لسانه فلا ينطق بأي كلمة لا تمتّ بصلة قوية للموضوع الذي يتكلم فيه... فكان بلا جدال مبرراً من جميع ضروب الفساد وأكبر من أن يهتم بالمال"^(٢)، لذا ثابر الأثينيون على انتخابه وتجديده طوال ثلاثين عاماً ٤٦٧-٤٢٨.

أما فيما يتعلق بالعام ٣٢٢ ق.م، فهي دلالة لموت المفكر، الفيلسوف العظيم أرسطو طاليس، ومعلم الإسكندر الأكبر.

ولا نقصد من وراء هذا الحصر للتاريخ بأن الفترتين السابقة واللاحقة له، قليلة الأهمية في تاريخ الفكر البشري، بل على العكس من ذلك، لأن تألق الفكر اليوناني بمختلف صوره في الفترة المذكورة، لم يكن إلا نتاجاً لفكر ومذاهب أسلاف سابقين، أصحاب أسس النظم الفكرية، أمثال: طاليس، أناكسا غوراس، هيراقليطس، بارمنديس، فيثاغورث..... إلخ.

علماً أن معظم مفكري رموز العرب قليلاً ما كانوا يتناولون الأفكار والآراء المسندة لأولئك المفكرين، لأسباب عديدة يمكن التنويه لأهمها من خلال مطلع "تهافت الفلاسفة" للغزالي، عندما يشير إلى أن أرسطو كان قد نقض أقوال أولئك المفكرين، وأظهر مدى اختلالها.

فهو بذلك كفي لاحقيه مؤونة النظر فيها. وبالطبع لا يمكن الاعتداد بمثل هذه المسوغات، لأن التفكير، ولا سيما التفكير الاجتماعي لا يقوم إلا بوجود نخبة مثقفة قادرة على دراسة وتحليل الظواهر المتغيرة باستمرار، ضمن إطار من الحرية والإشباع للحاجات البشرية. وهذا ما توافر لبلاد الإغريق التي انتشرت فيها المدارس المتعددة، كمدرسة السفسطائيين، ومدرسة أفلاطون، ومدرسة أرسطو، الذين سنعرض لأهم أفكارهم، - ولو جزئياً في ميادين الفكر الاجتماعي الذي انتقل لحضارات الأمم الأخرى في العالم ومنها العرب. كما سنتناول مدرستين فكريتين بعد عصر الإسكندر، لا تقل أهميتهما عن أفكار رواد الفكر اليوناني القديم، هما المدرسة الأبيقورية، والمدرسة الرواقية.

السفسطائيون:

يعتد المذهب السفسطائي استجابة لحاجة اجتماعية، سياسية، أوجدتها الحياة الديمقراطية في بلاد اليونان، التي تزدهر على حساب المفاهيم والقيم الأرستقراطية في القيادة السياسية والتشريع، وبدأت تظهر المؤسسات التي تؤمن مشاركة فعلية للمواطنين

"الأحرار" في إدارة حكم الدولة "المدينة" ولم يعد الحاكم على صلة بالآلهة، يتلقى الأوامر منها، ويتصرف على الأرض حسب مشيئة السماء.

بدأ السفسطائيون البحث عن قانون طبيعي، يقوم على احترام الشخصية الإنسانية، وعملوا ما في وسعهم على تحرير الفرد، فحاربوا الرق، والقومية العصبية التي اشتهرت بها المدن الإغريقية، كانت مناقشاتهم وحواراتهم تسجل لأول مرة في تاريخ الفكر الإنساني على أساس ديمقراطي حر. لذلك اعتبروا من أوائل الفلاسفة الإغريق الذين عالجوا مشكلات اجتماعية، في حين كان معظم المفكرين قبلهم يهتمون تحديداً في تفسير الطبيعة والكون، بينما هم -السفسطائيون- جعلوا من الإنسان محور تفكيرهم، واعتبروه مقياساً لكل شيء. وهنا تكمن الحاجة الاجتماعية السياسية التي بدأنا حديثنا بها عنهم، فمحاسبة القادة والدفاع عن المصالح والتفافس الذي تبلور نتيجة الديمقراطية في زمن حرمت الأصول القضائية واللجوء إلى "المحامين". الأمر الذي حتم على المواطن امتلاك فن الإقناع والنقاش والجدل والفصاحة والخطابة، ولاسيما أن الحياة السياسية وقسماً كبيراً من المصالح الفردية خضعت للاقتراع الذي يلي المجادلات الخطابية فهم كما تعني اللغة اليونانية -المعلمون، أو رجال الحكمة، التي تلقى الناس ويساعدونهم على امتلاكها. وهي -الحكمة- علم الإقناع بما يعتبر ضرورياً، صحيحاً، فاضلاً ومفيداً إنها: "فن المقال، والديالكتيك الذي تكفل لأربابه الغلبة في فرض آرائهم ومصالحهم، وكل متقف يمكنه امتلاك هذه الحكمة، واكتساب هذا الفن" (٣).

واستمرت هذا النظرة للسفسطائيين إلى أن قام النزاع بين الدين والفلسفة، مما أدى إلى هجوم المحافظين عليهم، كما أثارت نزعة بعضهم التجارية أفلاطون، الذين اتهمهم بالسفسطة بهدف كسب المال، فظل هذا الوصف ملازماً لهم إلى أن يومنا هذا. إلا أن أفلاطون نفسه أبدى إعجاباً صريحاً ببعض أفكارهم، وخاصة ما قدمه "بروتاغوراس" ووصفه إياه بأنه على خلق عظيم، لا يحمل حجج منظارية من الجدل أكثر مما

تحتمل، ولا يهتم قط بأن يتكلم، ويعترف بأنه أخذ على نفسه أن يعلم تلاميذه التبصّر والحرر في الشؤون الخاصة والعامة، وحسن تنظيم المنزل والأسرة وفنون البلاغة أو الكلام المقنع، والقدرة على فهم شؤون الدولة وحسن إدارتها^(٤)، كما أن صاحب الفكرة الشهيرة: الحقيقة المطلقة لا وجود لها، وإنما كل ما يوجد هو الحقائق التي يعتقها بعض الناس في ظروف خاصة، فالحقيقة كلها والخير والجمال أمور نسبية وشخصية. وبإعلان بروتاغوراس هذا المبدأ البسيط في الإنسانية والنسبية، صدر قرار من الجمعية الأثينية بنفيه وأمرت جميع الأثينيين أن يسلموا كل ما عساه أن يكون لديهم من كتاباته، وأحرقتها في السوق العامة^(٥).

وبهذا نجد أن السفسطائيين بانتقادم التقاليد والأخلاق السائدة في عصرهم، أرادوا تحرير الناس من رقّ العقل، ودفعهم لطلب المعرفة، لجعلوا بذلك من التفكير سنة العصر، وأيقظوا الوعي والنضوج الفلسفي الاجتماعي الذهني.

- سقراط: ٤٦٩-٣٩٩ ق.م:

بدأ سقراط حياته العامة بخطبة شهيرة ضد السفسطائيين، ليصبح فيما بعد أستاذاً ناجحاً للبلاغة، يتصف بالزهد والاعتدال وضبط النفس، وقد عبّر أفلاطون عن ذلك حينما قال واصفاً إياه: "كان بحق أعقل، وأعدل، وأحسن من عرفت من الناس في حياتي كلها"^(٦). - نظراً لشخصيته المحبة للجدال - كما تدل على ذلك معظم الدراسات عن الفكر اليوناني - فقد عمد إلى دراسة الفلسفة، وبرع في محاورته أقرانه في قضايا الفكر والمجتمع والدين، عبر أحاديثه، وأسئلته، التي يطلب إجابات دقيقة محددة عنها، وآراء منسقة غير متناقضة لدرجة جعلت منه رعباً لكل من لا يستطيع أن يتحدث حديثاً واضحاً معه. أما عن نفسه وكيفية انتقائه للأسئلة والموضوعات، فيقال: إنه يعلم الأسئلة جميعاً، ولكنه لا يعلم شيئاً عن أجوبتها، ويرى معظم المفكرين بذلك إحدى خصائص سقراط في التواضع^(٧).

لقد اهتم سقراط بكل ما يتعلق وبهم الجنس البشري، والبحث عن الصالح وغير الصالح، والعدل وغير العدل، وما يتفق مع العقل، وما لا يتفق معه، وعمّا يعدّ شجاعة، وما يعدّ جبنًا، وعن ماهية الحكومة التي تسيطر على الناس، وعن البراعة في الحكم، ويرى في كل من يجهل هذه القضايا أنه ينتمي إلى طبقة العبيد^(٨).

ألا تمثل هذه النظرة، والالتزام بها، إحدى غايات الوجود الإنساني؟ إنها بحق صرخة لبني البشر، كي يعمل العقل والتأمل والتفكير، والابتعاد عن كل ما يمكن في وجه ذلك، فمن له مصلحة بالانضمام إلى طبقة العبيد، عليه أن يحيد عن هذه الطريق. إنها رسالة إنسانية غاية في الاحترام كينونة الإنسان، وفكره في القضايا المحيطة به على تنوعها. وكان أول من يعمل على ممارسة ذلك، عندما يطلب إلى محدثه أن يعرف فكرة عامة شاملة، ثم يبحث في التعريف، ليكشف في العادة عما فيه من نقص أو تناقض، أو سخف وبطلان، ثم يستدرج محدثه بأسئلته المتعاقبة إلى تعريف أتم وأصح، ولا يقوله هو أبدًا، بأنه مولعًا بالتفكير المنظم، وشغوفًا به. فلم تكن الفلسفة إذن عند سقراط هي الدين - بالرغم من الحكم عليه بالإعدام بسبب الدين - بل كانت علم الأخلاق والسياسة، مدخلها والوسيلة إليها المنطق.

لقد فضل الموت من أن ينتهك حرمة قوانين بلاده^(٩) أو التراجع عن الأفكار التي طرحها.

- أفلاطون:

نبغ أفلاطون منذ شبابه في الموسيقى والرياضيات والبلاغة والشعر والحرب، ومنذ بلوغه سن العشرين كان يستطيع فهم أفكار سقراط، ويستمتع لمنظره وهو يقذف أفكاره في الهواء، فما كان منه إلا أن ترك كل هواياته وتبع المعلم الشيخ، فكان كل يوم يكتب عنه في مذكراته لقناعته بأنه سيكون له - لسقراط - شأن عظيم في مستقبل الأيام.

نتيجة للبيئة السياسية والاجتماعية التي نشأ بها أفلاطون، فإن كرهه للديمقراطية يكاد يكون متأصلاً في دمه. ولذلك فرّ من أثينة بعد عودة الديمقراطية إليها ومحكمة سقراط وموته. وأخذ يدرس العلوم والرياضة والمعارف التاريخية الشعبية، وفلسفة فيثاغورث أينما ارتحل. وسنكتفي بهذه العجالة في أخذ شذرات عن فكره المعرفي في السياسة والمجتمع وحياة الناس، لما لها من أثر بالغ على الأجيال الإنسانية من بعده، فالمحاورات التي كتبها في متوسط عمره تتحول شيئاً فشيئاً من الميتافيزيقية، إلى الأخلاق السياسية تحت تأثير سقراط - إذ يقول: "إن أنواع الحكمة وأجملها، هي الحكمة المتصلة بتنظيم الدول والأسر"^(١٠)، وتتكون النفس الإنسانية عنده من ثلاث درجات أو أجزاء الشهوة، والإدارة والفكر، ولكل منها فضيلته الخاصة على النحو الآتي: الاعتدال، الشجاعة، الحكمة ويضيف إليها التقوى والعدالة وأداء واجب الإنسان نحو والديه وآلهته. ويرى في العدالة: تعاون الأجزاء في الكل، أو العناصر في الأخلاق أو الأهلين (المواطنين) في الدولة، بحيث يقوم كل جزء بواجبه اللائق به على الوجه الأكمل.

ومن منطلق اهتمامه بالعدل نجد أن أفلاطون هاجم السفستائيين حين رغبوا في الحط من قيمة القانون ويرى في ذلك إنما حطوا في قيمة العدل نفسه لأنه هاجم القانون لم يكن سوى الإفصاح عن العدل. ونرى أن مفهومه - أفلاطون - هذا القانون قد تبدل على أثر موت معلمه - سقراط - الذي حكم عليه بتجرع السم استناداً إلى القوانين الديمقراطية وبرأيه أن قوانين كهذه لا يمكنها بأية حال من الأحوال أن تكون تعبيراً عن العدل، وهذا ما يستدعي الدفاع عن العدل وحده بمعزل عن القانون. ونرى أنه بهذا التفريق بين العدل والقانون تضمن في ثناياه الرد على السفستائيين مندداً بتعليمهم^(١١). فعلياً كبشر أن تفعل كل شيء من أجل الحقيقة، فمن يحب الحقيقة لا يهمه أن يجزي الإساءة بالإساءة، بل يفضل أن يتحمل على أن يرتكب هو الظلم،

ويضرب في الأرض براً أو بحراً يبحث عن الناس الذين لا يجد الفساد سبيلاً إليهم، والذين لا تقوم صحبتهم بالمال أياً كان^(١٢) .

فهل يمكن أن تزول مقل هذه الأفكار من الوجدان الإنساني* إنه اهتمام صريح بشؤون الناس، يتمثل فبرؤية اجتماعية خاصة لا تلبث أن تتحول إلى حلم لشدة شفافتها، إنه يحلم بوجود مجتمع خالٍ من الفساد والفقر والظلم والحروب، بعد أن روعه ما كان يسود أثينة من انقسامات حزبية مريرة، وشقاق وعداء وحقد، وريبة لا تكساد تخبو نارها حتى تعود إلى الاشتعال^(١٣) .

وهنا لا يحتاج المرء إلى عناء في مقارنة طموح أفلاطون لمجتمع من ذلك النوع، مع طموح رجال الفكر والسياسة اليوم الصادقين في توجهاتهم نحو عالم خالٍ من تلك العناصر التي ذكرها أفلاطون* فهي حاجات إنسانية اجتماعية سياسية اقتصادية قائمة عبر التاريخ إلى يومنا هذا، بلورها ذلك المفكر الإنساني العظيم بكل دقة ووضوح*

إننا - عرباً -، جماهير شعبية أو مفكرين وقادة نطمح لمجتمع عربي خالٍ أيضاً من التجزئة والشقاق والعداء والريبة، لكن على ما يبدو أن واقع أفلاطون وعجزه عن تحقيق ذلك مشابه إلى حد كبير واقعنا، وعجزنا أيضاً عن تحقيق هذا الحلم في القريب المنظور على الأقل، ولو تمعنا أكثر في تفاصيل من تلك الأفكار وأسقطناها على واقعنا للتأكد من شدة التشابه فنجد أن أحد حواراته مع معلمه الشيخ سقراط يقول: "..... ففي مثل هذه الدولة تسود الفوضى، وتتخذ سبيلها إلى بيوت الأفراد،..... فيتعود الأب النزول إلى مستوى أبنائه، ويتعود الابن أن يضع نفسه في مستوى أبيه، فلا يخشى أبويه، ولا يستحي منهما،..... ويخاف الأستاذ طلابه ويستملقهم*، ويحتقر الطلاب أساتذتهم ومعلميهم، ويصبح الكبار والصغار سواسية، فيصبح الشاب نفسه في مستوى الشيخ، ولا يستكف أن يعارضه بالقول والفعل، ولا يتخرج الشيوخ من تقليد الشبان..... إن ازدياد أي شيء فوق حده كثيراً ما يؤدي إلى انقلاب في الاتجاه المضاد له ولهذا يبدو أن الإفراط في الحرية سواء أكان ذلك من ناحية الأفراد أو

الدول، لن يؤدي إلا إلى الاستعباد.... ونرى أن أشد الحكومات استبداداً، تنشأ من أشد أنواع الحرية تطرفاً^(١٤).

في الجزء الأول من المقطع الحواري نلمس الواقعية والتشابه لما نحن عليه الآن ثم لا يلبث أن يظهر فيه وبوضوح حساسيته تجاه الحرية والديمقراطية والإفراط بهما، وهو ما آل به إلى كتابة جمهوريته المثالية القائمة بمعظم مكوناتها وتنظيماتها على أسس وأفكار طوباوية، تعيش عيشة فطرية شيوعية، يكفي قبولها ولا يدعو إليها إلا نظرياً. وكأنها أشبه ما تكون إلى مقياس عام لتحديد درجة العدالة والاعتدال في حياة الأفراد والمجتمع. ويرى بعض المفكرين، - ومنهم العرب - بأن الفلسفة الأفلاطونية ربما ولدت عندهم نتيجة لإخفاقه السياسي. "فبحث أفلاطون كان عن العلم الذي ينشئ رجل الدولة ويعصمه عن ارتكاب جريمة الظلم، هذا العلم هو الفلسفة... تلك كانت بداية طريق أفلاطون: لكل تقنية أصول يتعلمها الذي سيمارسها، فالطبيب يدرس قواعد المداواة، والطباخ نسب مزج الأطعمة، والشاعر أصول الشعر، وربان السفينة طرق تحريكها وإدارتها... فلم لا يكون لإدارة المدينة، أو السياسة للشؤون الإنسانية علم يهدي القائمين على تدبير أمور الناس سواء السبيل؟ لم لا يكون لممارسة العدالة علم على الحاكم أن يدرسه كي لا يظلم البشر؟...."^(١٥). وهذا يذكرنا بإجابة أفلاطون عن سؤال، فحواه: ما السبيل لإعادة الحركة والحياة إلى مدينة - دولة - وضعها اللا معقول على شفا هاوية؟. ويتخلص جوابه، بأن هذه الطريق هي إعادة تكوين الإنسان بتربية علمية، ونظام اجتماعي عقلاني، وحدهما كفيلاً بتحقيق العدالة التي هي انسجام والتوازن والتكامل بين الأبعاد والعناصر التي يتألف منها كل من النفس والمدينة والكون وبين الثلاثة، إن الفيلسوف - الحاكم - هو اتحاد النظر والعمل في كيان إنساني موحد، يتشكل الإنسان الزاهد بالمال والمناصب وبقيّة شؤون الدنيا، وهذا واحد من أهداف الفكر الإنساني الكبرى، وطموحاته التي يرنو للوصول إليها. ومن

هنا يصيب الأستاذ الفاضل أنطون مقدسي، حين يعلن: إن أفلاطون من معاصرنا في أغلب ما كتب^(٩).

- أرسطو:

يعتبر أرسطو بحق تلميذاً نجيباً لمعلمه أفلاطون، معجب به إلى حد جعله يشيد له بعد مماته - أفلاطون - مذباً خاصاً، بالرغم من تباين الآراء بينهما، ويقول مؤلف قصة الحضارة "ول ديورانت" بهذا الصدد: "ولو أن أرسطو طالع لم يستمع إلى أفلاطون تلك المدة الدويلة - التي يقدرها بعضهم بعشرين عاماً - لجاز لأن يكون له عقل علمي محض"^(١٠). ويضيف تأكيداً على جديته العلمية وإعجابه بأفلاطون، بأنه في حين شرع أفلاطون يقرأ رسالته عن الروح في المجتمع العلمي بقي أرسطو الشخص الوحيد الذي يستمع إليها من بدايتها إلى نهايتها، أما غيره فقد انفصوا من حوله.

إن ما بقي من مؤلفات أرسطو، مجموعة من الرسائل والكتب التي لا تشكل - وفقاً لما يؤكده المؤرخون - سوى شذرات فنية مغرقة في التجريد والمعلومات والحكمة، وأكثر ما يعنينا منها - في بحثنا - كتابه عن السياسة، وعلمها، نظراً لعلاقتها الوطيدة بعلم الاجتماع. إذ يرى أرسطو أن علم السياسة، هو علم السعادة الجماعية، كما أن علم الأخلاق هو علم السعادة الفردية وأن وظيفة الدولة هي أن تقيم مجتمعاً يحقق أعظم سعادة لأكبر عدد، والدولة هي مجموعة من المواطنين ذات عدد كافٍ لتحقيق جميع أغراض الحياة، وهي نتاج طبيعي لغرائز الإنسان التي تؤدي به - غرائزه - إلى الاجتماع مع غيره، وهي - الدولة - سابقة لطبيعتها على الأسرة وعلى الفرد، ذلك أن الإنسان كما نعرفه يولد في مجتمع منظم قبل أن يشكله في صورته^(١١).

نجد فيما سبق أنه: لا تكاد تخلو جملة من القيسات من أفكار اجتماعية واضحة، يريد صاحبها منها إرساء دعائم لمجتمع كامل، وفقاً لظروفه الخاصة، ولذا فإن أرسطو يؤكد في سياساته على ذلك بقوله: "نوعاً من أنواع الحكم، قد يكون أحسن من غيره من الأنواع. ولكن ليس ثمة ما يمنع من أن يكون نوع آخر خيراً منه في ظروف

خاصة^(١٨). ويضيف قائلاً: "كل حكم حسن إذا كانت السلطة الحاكمة تعمل لمصلحة الناس جميعاً، لا لمصلحتها الخاصة، فإذا لم تفعل هذا، فكل حكم سيء، ومن ثم كان لكل نوع من أنواع الحكم الصالح شبيهه فاسد، حين يكون حكماً لمصلحة الحاكمين، لا لمصلحة المحكومين، ففي هذه الحالة تتحط الملكية فتصير استبداداً، والأرستقراطية فتصبح أوليجركية - طغمة مالية - والتيمقراطية - الأذكياء، والمتخصصون - فتكون ديمقراطية، أي حكم العامة^(١٩)."

وبدون الدخول في التفاصيل التي يستعرضها أرسطو، لكل نوع من أنواع الحكم، وأثره على المجتمع، نلاحظ الدقة في تصوير أنواع الحكم منذ ذلك الزمن. فإلى يومنا هذا لا تخرج أنواع الحكومات عما ذكره وحدده، فإما حكم فردي، أو حكم ارستقراطي، أو حكم الأكثرية أو العامة، ولك منها - عنده - حسناته وسيئاته، التي لا بد أن تظهر إحداها ضمن أسس وسبل إدارة حكم البلاد. وهذا يمثل بحد ذاته تأسيس بطريقة واضحة لأنظمة الحكم سواء، كان ذلك في علم السياسة أو علم الاجتماع السياسي. ويشكل في الوقت نفسه إضافة أخرى في التراث اليومي المتجدد في الواقع إلى يومنا هذا.

ولو انتقلنا إلى صيغة أخرى لأفكار أرسطو، ضمن السياق الاجتماعي نفسه، نجده يسبق المفكرين على اختلاف عصورهم في مقولة تنوع البشر وتقسيمهم إلى طبقات، فالحكم - برأيه - يتطلب كفاية خاصة، ودراية خاصة، وليس بقدر من يعيش عيشة الصانع البسيط، أو الخادم الأجبر أن يحصل على التفوق الذي يتطلبه الحكم. فلقد خلق الناس كلهم متساوين. على الرغم من أن العدل في المساواة ولكن هذا لا يكون إلا بين الأكفاء. لذا لا يقل استعداد الطبقات العليا، لإثارة الفتن، إذ فرضت عليهم مساواة غير طبيعية، عن استعداد الطبقات الدنيا، للتمرد، إذ بلغ عدم المساواة درجة التطرف غير طبيعية... وعليه أن يبذل جهده في أن يوفر لها الخبز على الدوام، وإذا كان الأغنياء يستفيدون أيضاً من هذا، فمن الواجب أن يقسم ما يمكن ادخاره من الأموال العامة بين

الفقراء، بحيث يكفي نصيب كل منهم لأن يبتاع به حقلاً^(٢٠). كذلك نضيف إلى رؤيته هذه بأن من الأسس الأخرى لتفتح الحضارة: هو أن على الدولة ليس إعداد المواطنين للتفوق الحربي، بل هو تعليمهم كيف يستفيدون من السلم الاستفادة الصحيحة.

إن التمعن بهذه الأفكار الموضوعية الواقعية، وسواها، الواردة في أهم ما تركه أرسطو من تراث فكري في كتابه، الأخلاق والسياسة، وبالمقارنة مع أفكار معلمه أفلاطون، فسنجد أننا نصل إلى حكم مفاده بأن المعلم أفلاطون - بعيد الرؤية أو استراتيجي النظرة نحو المجتمع، في حين فإن التلميذ أرسطو - ليس أقل بعد نظر بقدر ما هو أكثر واقعية، وأن أفكاره تكتيكية وأنية، يمكن تطبيقها في المجتمع خلال فترة راهنة ضمن ظروف محددة.

- الأبيقورية:

ينسب اسم هذه المدرسة الفلسفية إلى مؤسسها أبيقورس (٣٤١-٢٧٠ ق.م)، التي انتشرت أفكارها خارج الحدود اليونانية، لتصل إلى آسيا الصغرى، وسورية، ومصر، وإيطالية، وشمال إفريقية، والأبيقورية رد فعل على واقع اجتماعي، بعد أن عمت الفوضى بلاد اليونان، وشعر الإغريق بضرورة إعادة النظر بما آلت إليه حضارتهم، فجاءت تعاليمهم أشبه ما يكون لوصفة طبية لمعالجة الواقع الاجتماعي السائد، فقسم أبيقورس الحاجات الإنسانية إلى ثلاثة أصناف:

أ- حاجات طبيعية وضرورية، كالطعام والشراب.

ب- حاجات طبيعية وغير ضرورية، كالطعام الترفيهي والحب، وتكوين الأسرة.

ج- حاجات غير طبيعية وغير ضرورية، الثراء، والمجد والجاه في المجتمع.

وبإمكان الفرد أن يعيش حياة سعيدة خالية من الألم جسدياً ومن القلق نفسياً وروحياً إذا تعلق بالحاجات من النوع الأول، وسعى لتأمين مستلزمات النوع الثاني، وانصرف عن اللذات من النوع الأخير لمل يترتب عليها من الألم والشقاء. ويرى في الصداقة بين

الأفراد من أهم الوسائل بصنعها الحكمة لضمان السعادة طوال الحياة، ويرى أن الإنسان ليس مدنياً أو اجتماعياً بالطبع، بل كان على نزاع مع أقرانه، وهذا النزاع مصدر الألم، فلما نشأت الدولة أبطلت هذا، وأزالت الآلام المقابلة، فالتشريع والقانون نوع من العقد الاجتماعي، والدولة نوع من أنواع الاتفاق بين الناس، وهنا نلاحظ برأيه حول الدولة خلافه مع أفلاطون وأرسطو اللذين وجدا في الدولة تنظيمًا نابعاً من الطبيعة الإنسانية.

- الرواقية:

وضع أصول هذا المذهب زينون القبرصي (٣٣٢-٢٦٤ ق.م)، وسمي بالرواقية نظراً لتأسيسه المدرسة تحت الرواق، أو مظلة، ويقسم المؤرخون الفكر الرواقي إلى ثلاث مراحل: الرواقية القديمة وهي يونانية، والرواقية الوسطى، التي تأثرت باللاتينية، والرواقية الحديثة التي انتشرت أفكارها من خلال روادها الرومان أكثر من الفترتين السابقتين لها.

تتمحور عموماً أفكار الرواقية حول تعليم الإنسان سمات اليقين القادرة على إعطائه قواعد الحياة والعمل للتوفيق بينه وبين الطبيعة. لذلك يميز الرواقيون عن الأبيقوريين بالمادية والعقلانية الأخلاقية "الرامية إلى هدم الحواجز السياسية لأنها قانون شامل للناس يصبح الإنسان مواطناً عالمياً، فهي لذلك تدعو بتقويض دعائم الدولة المتعددة وتطالب بدولة شاملة هي جولة الإنسانية، حتى يغدو الفرد من رعايا الإنسانية، لا من رعايا دولة من الدول"^(٢٢). وهذا يشكل دعوة عولمية لم تصلها دعوات العولمة المعاصرة في أيامنا. مسوِّعين ذلك بالعقل حيث يذكرون "بأن الإنسان يحيا وفقاً لما يراه العقل، لا يتفق مع ذاته فقط، بل يتفق مع جملة من الأشياء، لأن العقل لا يخص الإنسان نفسه بل يخص العالم أيضاً، وهذا يعني أن العقل الإنساني هو جزء من العقل الكلي، أي إننا نحيا بالعقل لاتفاق مع ذاتنا ومع العالم في الوقت نفسه"^(٢٣). فالواضح هنا أن العولمة التي يدعون إليها تختلف عما هي عليه اليوم في أساسها ومنطلقاتها. فهو

الإنسان عند الرواقيين، في حين نجد أن التبعية والتعميم السياسي، والاقتصادي والثقافي تشكل أسس ومنطلقات الدعوات الأمريكية - الغربية للعولمة الراهنة.

لقد وضع الرواقيون أيضاً لائحة بالأفعال اللاتقفة، التي هي أشبه بوظائف الكائن العاقل وواجباته تجاه نفسه وأسرته ومجتمعه، وأداء هذه الوظائف برأيهم ليست خيراً ولا شراً، ويمكن أن تكون مطلوبة من جميع الأفراد إلا إذا ظهرت أخلاق للناس الناقصين الذين يمارسون أعمالاً أو ووظائف عادية، فحيثما ينجز الإنسان الناقص واجباً عادياً، فإن الحكيم ينجز واجباً كاملاً، أو عملاً مستقيماً، وذلك بحكم توافقه الواعي مع الطبيعة الكلية.

"إن المواطنة عندهم هي تطبيق اجتماعي سياسي لنظريتهم للتجاذب الكلي فبلد الحكم ليس فقط البلد الذي نشأ فيه، وإنما العالم بأسره، أي "المدينة الإلهية" ... والبشر جميعاً يمتون بنسب إلى هذا الوطن الكبير مهما كان وضعهم الاجتماعي، ومهما كانت قوميتهم" (٢٤).

هذه النظرة للحياة الاجتماعية للفرد جعلت أفكار الرواقيين تنتشر في العالم، ويكثر رواد هذه المدرسة في شتى الأصقاع، إلا أن انتشارها لم يكن شعبياً، بل اقتصر على الأوساط الأرستقراطية المتقفة، لأنهم لم يفكروا في الجهلة، ولم يتعبوا أنفسهم في تعليمهم وتوجيه النصح لهم، بل كان جل اهتمامهم على الإنسان الحكيم، المثقف القادر على فهم ما يجري حوله في الطبيعة ليتوافق معها. واستمرت أفكارهم حية طوال العصور الوسطى وحتى عصر النهضة الحديث.

الكتابات العربية حول الفكر اليوناني:

عند دراسة الفكر اليوناني القديم، يتبادر للذهن العودة إلى الفترة السياسية المضطربة لبلاد الإغريق والتي تبدأ كما نوهنا في بداية البحث لظهور سقراط والسفسطائيين في أثينا، مع العلم أن الفترة الزمنية السابقة لا تقل أهمية وغنى في الفكر، بل إنها في

الحقيقة تشكل المقدمة الأساسية لمعظم الأفكار التي جاءت بعدها. ومع ذلك فإن الفلاسفة والمؤرخين العرب في معظم كتاباتهم، تجاوزوا تلك الفترة، وركزوا كتاباتهم - القليلة أصلاً - عن الفكر اليوناني منذ أيام سقراط وانتهاءً بـ "أفلوطين" (٢٥). مع العلم أن سقراط، وأفلاطون، وأرسطو، أشاروا في مؤلفاتهم وأفكارهم إلى الرواد السابقين لهم بأكثر من مناسبة، بل إن أفلاطون كان يتخيلهم في حواراته ويناقشهم بأفكارهم، وكأنهم جالسون أمامه، كما يعتبر أرسطو أول مؤرخ للفلسفة اليونانية القديمة حين أفرد فصلاً مستفيضة في كتبه للحديث عن مذاهب سابقة. ومع ذلك نلاحظ أن المؤلفات العربية القديمة تجاهلاً واضحاً - مسوِّغاً أو بلا تسويغ - للفكر اليوناني القديم. فابن سينا عندما يتكلم عن الفلسفة كعلم مرموق في كتابه "الهيئات الشفاء" لا يشير أدنى إشارة إلى أي من أوائل الفلاسفة الذين مهدوا لهذا العلم، في حين نجد ابن باجة في "السماع الطبيعى" يسوِّغ تركه للجانب التاريخي لنشوء الفلسفة القديمة، بالقول: "إن الآراء الواردة حينها كانت قد سقطت في زماننا".

يشدّ عن هذه الحالة صاحب كتاب "الملل والنحل" عبد الكريم الشهرستاني (٥٤٨هـ/١١٥٣م)، حينما أفرد بمؤلفه المذكور، فصلاً كاملاً للفلسفة القديمة، بعد أن نبّه إلى تجاوز فلاسفة الإسلام عن قدماء فلاسفة اليونان بقوله: "لقد أغفل المؤرخين من فلاسفة الإسلام ذكرهم وذكر مقالاتهم" (٢٦)، من الواضح أن مردّ هذا التجاهل يعود لأسس دينية في الكثير من جنباته. ففكرة التوحيد - الإله الواحد - التي رسخها الدين الإسلامي، لم تظهر على هذا النحو في الفكر اليوناني، وإن ظهرت بعض الشذرات المشابهة لفكرة التوحيد عند بعض قدامى اليونان، حيث يسوِّغها المؤرخون العرب بتأثير أولئك بمن حولهم من حضارات قديمة، فالشهرستاني يعتبر "انبذمكيس" من كبار مفكري بلاد اليونان تأثراً - برأيه - بلقمان الحكيم، أيام النبي داود، وأخذ الحكمة عن لقمان بالشام. فهو أول من ذهب إلى الجمع بين صفات الله وإثبات وحدانيته. أما فيثاغورث فيقول عنه "صاعد الأندلسي" بأنه أخذ الحكمة عن سليمان الحكيم، والهندسة

عن المصريين، وهكذا ترد العديد من الأفكار والتقويمات العربية المتناثرة في أمهات الكتب التاريخية العربية، التي تبحث عن تسويغات، نرى أنها واهية وغير مسندة، وترتكز فقط إلى الأساس الديني - الإلهي القائم عند اليونانيين.

إن السمة الأساسية للفلسفة العربية هي دينية بحتة في تلك الفترة. ومع ذلك وكما يقول ديورانت في قصة الحضارة: "لم تمت الحضارة اليونانية عندما استولت روما على بلاد اليونان، بل عاشت بعد ذلك عدة قرون، ولما أن ماتت أورثت أمم أوروبا والشرق الأدنى، تراثاً ليس له مثيل".

فقد أخذت كل مستعمرة يونانية تصب ماء حياة الفن اليوناني والفكر اليوناني في السدم الثقافي الذي يجري في عروق ما يجاورها من البلاد، في إسبانية، وبلاد الغال، وفي أتروية، وروما، ومصر، وفلسطين، وفي سورية وآسية الصغرى، وعلى طول شواطئ البحر الأسود. وكانت الإسكندرية هي الثغر الذي تصدر منه الأفكار، كما تصدر منه السلع، فمن المتحف والمكتبة انتشرت مؤلفات شعراء اليونان، ومتصوفتهم، وفلاسفتهم، وعلمائهم، كما انتشرت مؤلفات آرائهم على يد الطلاب والعلماء في مدينة في حوض البحر المتوسط وملقى طرقه... وأمسك المسيحيون السوريون بشعلة الحضارة اليونانية وأسلموها للعرب واخترق بها هؤلاء أفريقية إلى إسبانية^(٢٧) فلننظر إذاً إلى الأثر الفكري الاجتماعي والسياسي الذي أعطته تلك الحضارة لتراثنا العربي.

من المؤكد تاريخياً، أن الحضارة العربية لم تعرف الانغلاق على ذاتها، بل على العكس من ذلك، فإن من مميزاتها الانفتاح على الحضارات الأخرى بالعطاء والأخذ، وتشهد المؤلفات والمخطوطات العربية على ذلك ويشهد التاريخ على أن الفينيقيين تبادلوا التجارة مع بلاد اليونان قبل عهد هوميروس، وقدموا لهم أعظم أداة حضارية في التاريخ، ألا وهي الأبجدية، ويذكر ابن جلدج الأندلسي (٤٦٣ هـ = ١٠٧٠ م)

في "أخبار الحكماء" أن عدة فلاسفة يونانيين منهم طاليس، فيثاغورس، أفلاطون وفدوا على سورية، ومصر، وقفوا المذاهب العلمية والفلسفية فيها. كما لا يخفى على أحد ما

حاول القيام به الاسكندر المقدوني لدمج الثقافتين اليونانية والآسيوية في عالم واحد ، وحضارة واحدة ، بالرغم من رفض بعض مفكري اليونان لهذه الفكرة، ومنهم تحديداً معلمه أرسطو . ولقد نجح الاسكندر إلى حد كبير في رسالته، وبث حضارة بلاده في الشرق بعد أن حطم القيود القومية التي تقيد الحضارة اليونانية، لدرجة أصبح العديد من المفكرين والباحثين الذين يتناولون موضوع العولمة، يرجعون بتاريخها ومظاهرها الأولى، إلى فترة الإسكندر نفسه . وغدت الإسكندرية بعد تأسيسه لها ٣٣٢ ق.م، منارة للعلم، يؤمها العلماء من جميع أنحاء العالم، ولاسيما بعد أن أخذت العلوم تتفصل تدريجياً عن الفلسفة، وبدأ البحث في المشاكل الاجتماعية والسياسية يأخذ منحى خاصاً به ضمن إطار فكري عام، طبيعته الفلسفة بطابع خاص، وإن لم ينصهر بها الحد الذي كان عليه قبل ذلك . وبالمحصلة نقول إن فلاسفة العرب تأثروا إلى حد كبير بالفلسفة اليونانية، وظهر هذا التأثير جلياً بعد أن نشطت حركة الترجمة في عهد الدولة العباسية . وتأسس بناءً على ذلك ثلاثة مراكز رئيسية للثقافة اليونانية في الشرق هي، مدرسة الرها (أورفة) جنوب تركية، ومدرسة جند يسابور في إيران، ومدرسة حران في العراق . واستطاعت هذه المدارس بما أنجزته من ترجمات أن تدخل عناصر جديدة للثقافة العربية من سريانية وفارسية وهندية، بالإضافة بالطبع لليونانية . وتمثل المفكرون العرب تلك العناصر المختلفة وحاولوا التوفيق بينها حينما يظهر فيها التضارب، وإلا عملوا على تجاوزها، شأنهم شأن من سيتعامل مع الفكر بمنطق موضوعي سليم قابل للتطور على الدوام، لأن اختلاف المفاهيم الاجتماعية يعود بالأصل لتعاقب الحياة والتطورات والأحداث السياسية المتتالية، والتطور الاجتماعي - كما حدده أفلاطون - قائم على التسلسل المتعاقب، لعدد من النماذج السيكلوجي، وهي المنصفون، والطامعون والمستبدون . كما يؤكد أرسطو على هذه النظرة بطريقة مغايرة - لا ندري إن كان ابن خلدون قد استفاد منها في تحديد عمر المجتمع أو الدولة - حين وجد أن: "المجتمع عبارة عن مخلوق حي خاضع لقانون: الولادة، والنمو،

والموت^(٢٨). لذلك يخطئ من يعتقد أن حضارة بلاد الإغريق قد بادت وانتهت، بل الحقيقة أنها انتقلت إلى بقية شعوب الأرض الذين أخذوها وعملوا على الاستفادة منها وتطويرها وفقاً لتلك النظرة التي رسمها مبدعو الفكر اليوناني القديم، وسنحاول فيما تبقى من البحث، تناول نماذج محدّدة لانعكاسات هذا الفكر عند العرب.

- الفارابي:

قبل الحديث عن الفارابي وأفكاره الأساسية، لا بدّ من التنويه بداية للمناخ الفكري الذي تأثّر به كغيره من المفكرين العرب، ولاسيما ما سيتعلّق باستمرارية الفكر اليوناني الذي انتشر خارج بلاد الإغريق، والفضل بذلك يعود لمدينة الاسكندرية، التي نوهنا عنها فيما سبق. فقد عرفت هذه المدينة مدرسة فكرية يونانية، تعود جذورها الرئيسية لأفكار أفلاطون، وأرسطو، وتسمى الأدبيات الفلسفية "الأفلاطونية الجديدة"، التي تطورت وتكاملت خلال القرن الثالث الميلادي على يد أفلوطين (٢٠٥-٢٧٠م) المتأثر إلى حد بعيد بتعاليم وأفكار أفلاطون وأرسطو، والذي يعتبر مؤسس "الفيض"، والقائمة على أن الفكرة هي أساس الحركة، والفكرة هذه هي الله، أما العملية الديالكتيكية فهي فيض الوجود من الفكرة لفيض شعاع الشمس، وهذا الفيض هو عملية الخلق، أو انبثاق بحكم الطبع والضرورة، عن الأول أو الله. إن أول ما ينبثق عن الله هو العقل، وهذا العقل دون الأول، وأقلّ كمالاته، وتفيض عنه النفس الكلية. وهي آخر الموجودات في عالم العقول، وخاتمة المطاف في العالم الإلهي. وتفيض عنها سائر الموجودات في العالم المحسوس. وتشارك النفس الكلية عالم العقل في طبيعته وشرف مقامه من جهة. ومن جهة أخرى تشارك عالم الأبد إن في خسته ودنائه، وبذلك تتحقّق الصلة بين العالم الأعلى والعالم الأسفل. وهكذا فالعالم المادي وجد بطريق الفيض^(٢٩).

يعتبر أبو نصر محمد الفارابي (٨٧٢-٩٥٠م)، أول فيلسوف عربي وضع نظرية الفيض، تلك في سياق التطور التاريخي للفلسفة العربية، بعد أن أغناها تنظيمياً ومضموناً فظهرت لديه أشد تماسكاً مما هي عند أفلوطين، معتمداً بذلك على تسخير

أفكار كل من أفلاطون وأرسطو وأفلوطين لبلوغ أهدافه وغاياته، فمزج تعاليمهم بعضها ببعض، وأكمل ذلك بما أضفاه عليها من سمات مستقاة من واقعته وثقافته، وصبغ كل ذلك بصيغة إسلامية واضحة تتلاءم مع عقائد وثقافة عصره. أما فلسفته الاجتماعية، فهي تفرغ عن أصول فلسفته تلك كما حصل عند مفكري اليونان، حيث يتفرغ من موسوعته العلمية "إحصاء العلوم" صنفًا يبحث في الأخلاق والسياسة يسميه "العلم المدني" وموضوعه تدبير شؤون المدينة، أو البلاد، بعد أن يقسمه إلى قسمين: الأول يتضمن تعريف السعادة، والتمييز ما بين الحقيقة منها والمظنون به، حيث يحصي الأفعال والسير والأخلاق والشيم الإدارية الكلية، التي تنتشر في المدن والأمم، ويميز الفاضل منها، من غير الفاضل. والثاني: يتضمن ترتيب الشيم والسير الفاضلة في المدن والأمم، ويعرف الأفعال الملكية التي بها تكمن السير والأفعال الفاضلة ويرتب وفقاً لها أهل المدن^(٢٠).

وتتبلور آراء وأفكار الفارابي الاجتماعية - السياسية في كتابين آخرين مشهورين له، هما: السياسات المدنية "آراء أهل المدينة الفاضلة" وعلى الرغم من اختلاط الفلسفة والسياسة في كليهما، فإن الباحث يميز بوضوح جملة متكاملة من الأفكار المتناسقة لتنظيم المجتمع، والأسس الأخلاقية اللازمة لذلك. كما يلاحظ تأثر - الفارابي بفلسفة اليونان أثناء عرضه لتلك الأفكار. فهو يرى أن الإنسان مفطور على الاجتماع، نظراً لاحتياجاته الكثيرة التي يمكن أن يشبعها بمفرده. ويقسم الفارابي أشكال المجتمع الإنساني على النحو التالي:

الخير الأفضل، والكمال الأقصى، إنما ينال أولاً بالمدينة "ثم المعمورة" وهنا يذكرنا في الجزء الأول من المقولة بآراء مفكري اليونان الذين حاولوا تنظيم شؤونهم الاجتماعية ضمن المدينة اليونانية، أما في الجزء الثاني المتمثل بالمعمورة فهو أيضاً يعود بنا لأفكار المدرسة الرواقية، التي نظرت للإنسان في العالم ككل. وفي كلتا الحالتين نلاحظ بوضوح تأثر الفارابي بالفكر اليوناني، كما هو الحال في العديد من:

أ- **الاجتماعات الكاملة:** وهي ثلاثة: عظمى، وسطى، صغرى، ويقصد بالعظمى جميع سكان المعمورة (العالم)، والوسطى الأمة التي تمثل جزءاً من المعمورة، أما الصغرى، فهي أهل المدينة في جزء من مسكن الأمة.

ب- **الاجتماعات غير الكاملة:** فهي أهل القرية، وأهل المحلة، ثم اجتماع أهل الحي، ثم اجتماع في منزل، وأصغرهما المنزلة^(٣١).

أفكاره الأخرى، وكأنه يحاكي أفلاطون فيها على طريقته الخاصة فهو يعرف المدينة الفاضلة والاجتماع الفاضل والأمة الفاضلة والمعمورة الفاضلة، في كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة" قائلاً: "المدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة، والاجتماع الذي يتعاون به على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل، والأمة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الأمة الفاضلة، وكذلك المعمورة الفاضلة إنما تكون إذ كانت الأمم التي فيها يتعاونون على بلوغ السعادة"^(٣٢). وفي هذا دعوة من نوع آخر إنما مشابه إلى حد بعيد للرواقيين - لمجتمع إنساني بعيد عن الاضطرابات والمشاكل والحروب يضم في طياته مختلف شعوب الأرض، القادرة على تمثيل هذه السعادة المنشورة، التي أساسها الفضيلة، والشيم والسير والأخلاق الرفيعة.

وأما في تفاصيل المنظومة الاجتماعية، فنجد أن الفارابي يشبه المجتمع بالجسد - ورد هذا التشبيه في الفكر اليوناني أكثر من مرة - عندما يؤكد على أن "المدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح الذي يتعاون أعضاؤه كلها على أن تتم حياة الحيوان وعلى حفظها عليه... وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى وفيها عضو واحد رئيس وهو القلب - نجد ضمن هذا المعنى العقل عند أفلاطون وليس القلب - وأعضاء تقرب مراتبها من ذلك الرئيس وفي كل واحد منها هيئة ومملكة يفعل بها فعلاً يقتضي به ما هو مقصود ذلك الرئيس، وهؤلاء هم أولو المراتب الأول، ودونهم قوم يفعلون الأفعال على حسب أغراض هؤلاء، ودون هؤلاء من يفعل الأفعال حسب

رغباتهم... وهكذا تترتب أجزاء المدينة^(٣٢)، فلكل فرد عمل داخل مجتمعه يؤديه بشكل تام، ويقوم فيه بالشكل الأمثل كأى عضو في الجسد السليم. أما عن الرئيس فهو قريب عنده للحاكم في جمهورية أفلاطون إذ يقول: "الرئيس ليس يمكن أن يكون أي إنسان اتفق، لأن الرئاسة إنما تكون بشيئين: أحدهما أن يكون بالفطرة، وبالطبع يكون معداً لها، والثاني بالهيئة والملكة والإدارية... ينبغي أن يكون الرئيس نبياً أو فيلسوفاً... وتكون نفسه كاملة متحدة بالعقل الفعال"^(٣٤). ويأتي العقل الفعال عند الفارابي في الترتيب العاشر الأخير من العقود، ويسميه عقل فلك القمر، وهو مدير عالم ما دون فلك القمر، أي العالم السفلي، عالم الكون والفساد، ووجوده كغيره من العقول لا في مادة. وهو يعقل ذاته ويعقل الأول، ولكن عندما ينتهي وجود الأجساد السماوية، وهذا العقل الأخير هو سبب وجود الأنفس الأرضية.

ونجد تشابهاً آخر بين الفارابي والإغريق القدامى عندما يتحدث عن أنواع المدن غير الفاضلة فكما تحدث أفلاطون وأرسطو عن الحكومات الاستبدادية والديمقراطية والأرستقراطية فإن الفارابي يتحدث عن مدن جاهلية لم يعرف أهلها السعادة وإنما عرفوا مظاهر غايتها سلامة الأبدان والتمتع بالذات وكذلك مدن فاسقة يعلم أهلها ما يعملها أهل المدن الفاضلة لكن أعمالهم أشبه بأعمال المدن الجاهلية. وعنده أيضاً المدينة المتبدلة التي كانت آراؤها وأعمالها كما المدينة الفاضلة، إنما استمالت أفعال أهلها إلى غير ذلك، وأخيراً يتحدث عن المدينة الضالة التي لأهلها آراء فاسدة بالله والعقل الفعال، ويكون رئيسها الأول ضالاً بأقواله وأفعاله إنما بالتمويه^(٣٥).

وهكذا نجد كيف تقارب الفارابي بهذه الأفكار مع سابقيه من اليونان، في بحثه للحياة الاجتماعية وتنظيمها. وأشكالها المختلفة، ولم يقف عند هذا الحد بل تجاوزه في بقية أفكاره الفلسفية وآرائه السياسية وإن كان يحاول أن يوفق ويقارب بين أفكار أفلاطون وأرسطو كلما تبين له أن ثمة خلافاً في الرأي بينهما حتى إنه كتب مؤلفاً بعنوان:

"الجمع بين رأيين حكيمين" معتبراً أن الخلاف الظاهر بينهما يحط من قدرهما، ومرده - الخلاف - عنده ناجم عن التقصير في فهم أغراضهما، وإن وجدت مثل هذه الاختلافات فقد تكون عرضية لا قيمة فكرية لها مثل تخلي أفلاطون عن أسباب الدنيا وإشارة إلى تجنبها وتحذيره من الطمع فيها، خلافاً لأرسطو وتمسكه بما كان ينبذه أفلاطون من الإقبال على الدنيا وطلب الجاه، كما تبين ملازمته لاسكندر وزواجه وإنجابه الأولاد. مثل هذه الاختلافات - برأي الفارابي^(٣٦) - قد تحمل المرء على الاعتقاد أن نظرتهم للحياة الفاضلة مختلفة أيضاً إلا أن ذلك ليس صحيحاً فأفلاطون وضع قواعد السياسة والسير العادلة. وأظهر الفساد الذي يلحق بأفعال من يهجر الحياة المدنية، غير أنه رأى أن تقويم نفس من عداه. أما أرسطو فمع أنه يقرّ أفلاطون على ذلك، كما تبين من مقالاته السياسية والتمتع بخيرات الدنيا. إنما يبقى ومما لا شك فيه أن الحكمة واللذة / السعادة / الفاضلة، والفضيلة ثلاثة مبادئ رئيسية قامت على أساسها فلسفة الأخلاق اليونانية وكان للمفهوم العقلي فيها دور مهم، الأمر الذي أتاح لها الانتقال إلى الفكر العربي نقلاً وتحليلاً وتطبيقه بطابعها الخاص كما ظهر لنا عند الفارابي الملقب بالمعلم الثاني، كنية عن لقب المعلم الأول أي أرسطو، وفي هذا دلالة واضحة على تأثير هذا المفكر بما أجاد فيه الفكر اليوناني عموماً وأفكار أفلاطون وأرسطو على وجه الخصوص.

- مقاربات أخرى:

كوننا بدأنا الحديث عن الفارابي وتأثره بالفكر اليوناني لا يعني عدم وجود مفكرين عرب سابقين له، تأثروا الفكر اليوناني وإنما عمدنا ذلك نظراً لشدة التأثير وغزارته عنده - الفارابي - بالمقارنة مع غيره من المفكرين العرب، الذين لا تقل أهميتهم الفكرية عنه أمثال الكندي توفي ٨٦٦م، والرازي توفي ٩٢٥م، اللذين نقلا إلى المفكرين العرب اليوم الكثير من المقولات والآراء الفلسفية والاجتماعية، والسياسية،

والتي لا تخلو من اللمسات اليونانية عليها والناجمة عن اهتماماتهم بمعظم ما طرحه الفكر اليوناني للإنسانية.

فالمعروف من المؤرخين عن "أبي يوسف يعقوب اسحق الكندي"، ليس كونه أول فيلسوف عربي عمل على خلق وتوليد الفلسفة العربية فحسب بل أقروا بدون شك على دوره المهم جداً مترجماً غير عادي للنصوص الفلسفية - اليونانية والفارسية والسريانية-، وتدارسها وتصحيحها وتفسيرها لدرجة الإبداع والابتكار عربياً فيها. لقد أقبل الكندي بشغفه وحب العلم على الفلسفة اليونانية أكثر من سواها، وروج لها، وحث على طلبها، ولاسيما فلسفة سقراط وحكمته، وكتب أرسطو وأفلاطون.

ومن أسطح الأدلة على ذلك أنه كان للكندي صلة وثيقة بدخول أول مؤلفين فلسفيين يونانيين كبيرين في العالم الذي هما ما بعد الطبيعة لأرسطو -الربوبية المنحول- اللذين يمثلان الركنتين الأساسيين للبيان الفلسفي الذي شاده الفلاسفة العرب ابتداء من الكندي وانتهاءً بالسهروردي. فقد جاء في مطلع كتاب الربوبية أنه من تفسير فرغريوس الصوري - وإن الذي نقله إلى العربية هو عبد المسيح بن ناعمة الحمصي، فأصلحه لأحمد بن المعتصم بالله أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي ويؤخذ من رواية ابن النديم أن الكندي لم يكتف بإصلاح الترجمة المذكورة بل عمد إلى تفسير هذا الكتاب الذي طبع الفكر الفلسفي الإسلامي بطابعه الأفلاطوني الحديث^(٢٧).

ولم يقف الكندي عن ترجمة وتفسير الأفكار الفلسفية اليونانية بل تجاوز ذلك بدعوته المفكرين والناس لتحقيق تلك الأفكار في الحياة التي يعيشونها لما فيها من فائدة وسعادة لمن يقتدي بتلك التعاليم والحكم الدنيوية والدينية، لذلك ترجم مثل هذه المقولات والمحاورات لتعليمها الناس، وتصبح بمنزلة نهج لهم في سلوكهم وحياتهم، فنراه وقد أخرج ألفاظاً لسقراط أطلق عليها "الحكم السقراطية" نستقي منها بعض الأفكار الاجتماعية^(٢٨): "قال لسقراط بعض المترفين: ياسقراط، ما أشد فقرك فقال لو عرفت ما هو لشغلك التوجع".

لنفسك عن التوجع لسقراط وقال بعض تلامذته: أيها المعلم كيف لا نرى فيك أثر غم؟ فقال: إني لا أملك شيئاً إن عدته أحرزني. وحكي أنه كان يتشرف في الشمس يوماً على ظهر الحب - المكان الذي يأويه - فوقف عليه الملك، فقال له: يا سقراط ما الذي يمنعك من إتياننا فقال له: الشغل يقيم الحياة، فقال الملك لو صيرته إلينا لكفيناك ذلك. وهو يظن أنه يعني المعاش، وهو إنما عنى الحياة الدائمة، فقال سقراط: لو وجد ذلك عندك للزمتك ما لزمني الحاجة إلى ذلك، فقال الملك ما حاجتك؟ فقال: حاجتي أن تزيل ظلك عني فقد منعني من الشمس. وحكي عنه أنه قال لامرأته، حين أخرج ليُعَدَمَ وراها تبكي: ما يبكيك؟ فقالت: كيف لا أبكي وأنت تقتل مظلوماً؟ فقال: فكنت تريدين أن أقتل ظالماً. وفي مكان آخر نظر إلى امرأته قد تزينت لتذهب إلى المدينة فقال لها: أما فيما أظن فإن ذهابك ليس للنظر على المدينة، ولكن لتتظر المدينة إليك. وكان يقول أما ينبوع فرح الإنسان فالقلب المعتدل المزاج، وينبوع فرح الملك العادل وينبوع حزن الإنسان القلب المختلف المزاج، وينبوع حزن العالم الملك الجائر، وقال: العدل ميزان الله، لذلك هو ميزان كل زلل وميل..... والحسن الجوهر هو العدل لأنه علة كل حسن، ولذلك الحسن هو كل معتدل والقبح كل خارج من الاعتدال".

إننا ومن خلال قراءة فن الحكم والعبرات، نؤيد فيلسوفنا الكندي في الدعوة لتمثل تلك الأقوال وتحويلها إلى أفعال، ليس في زمنه وقتذاك فحسب، بل وفي يومنا هذا، وما أوجنا إلى مثل هذه النظرة والتعامل فيما بين ذواتنا وبين الآخرين ومن هذا المنطلق فبرر الكندي تأثيره بتلك الأفكار مهما كانت درجة ذلك التأثير.

وبالانتقال إلى فيلسوف عربي آخر هو أبو بكر الرازي، سنجد كما أشرنا آنفاً تأثراً بالفكر اليوناني مشابهاً إلى حد كبير تأثير الكندي، إذ يرى أن التفرع بالسفل دون سواه في العزوف عن الملاذ الحسية وفي مدافعتة الفم والندم وتهيب الموت وكأنه مستذكر قول سقراط - الذي اعتبره الرازي إمامه استهينوا بالموت فإن مرارته في خوفه. كذلك دافع عنه وردّ على الذين عابوا عليه حياة النقشف والزهد في ملاذ الدنيا، جهلاً

منهم وهوى. لأنه كان لا يغشى الملوك ويستخف بهم إذ غشوه، ولا يأكل لذيق الطعام ولا يلبس فاخر الثياب ويقتصر على أكل الحشيش والالتفاف بكساء خلق والإيواء إلى كهف في البرية^(٣٩).

إن ما يميز تأثر فكر الرازي عن غيره من المفكرين العرب، هو تركيزه على فكر الخلق ودوران النفس، أي اقتصاره على القضايا الفلسفية البحتة، بالرغم من كونه كما يذكر في "السيرة الفلسفية" ألف لا يقل عن مائتي كتاب في جميع جوانب الثقافة اليونانية والعربية. لكن نعتقد أن سبب غياب وضياح معظم تلك المؤلفات يعود لمواقف المجتمع من الرازي، حيث اعتبر مارقاً على الدين، بسبب نظريته الفلسفية في مسألة خلق العالم التي تتعارض مع المفهوم القرآني للخلق، لذلك لم تجد مؤلفاته من يحتفظ بها كتراث معرفي وبالتالي ظلمت تلك المؤلفات كما ظلم صاحبها، ولم يعرف عنه الكثير إلا من خلال مقالاته الطبية التي تركز على أساس أفلاطوني، وذلك حين يغوص في شرح أقسام النفس الثلاثة كما ترد في جمهورية أفلاطون، ودور الموسيقى التي يدعوها الطب الروحاني والرياضة التي يدعوها الطب الجسماني، كوسيلة البلوغ تلك الحال من الاستقامة والاعتدال التي هي أساس صحة النفس الخلقية والروحية.

الخاتمة:

لا بدّ من الاعتراف مرة أخرى - بفضل الحضارة اليونانية على الإنسانية جمعاء لكن ليس على طريقة المفكر الإنكليزي سير هنري مين حينما قال: إذا استثنينا قوى الطبيعة العمياء، لم يتحرك في هذا العالم إلا وهو يوناني في أصله. فليس بهذه المقولة مبالغة إلى حد بعيد فحسب، بل وجهل بحضارات شعوب أخرى لها أهميتها في التراث الإنساني الغابر في القدم ولا يمكن أن تولد الحضارة من العدم، أو دفعة واحدة بل تأتي من عملية تراكم معرفي متواصل لا يتوقف عند حدود معينة، صحيح أن اليونان أبدعوا واخترعوا، لكن لا يعني ذلك أنهم لم يأخذوا عن غيرهم شيئاً، سواء أكان هذا الغير مجاوراً لهم أو سابقاً لهم في القدم. وهم بالمقابل وتماشياً

مع صيرورة التاريخ قدموا للآخرين هذا المزيج من حضارتهم، ونظراً لقوته نجد هذا التراث في كل ناحية من نواحي الحياة، في أصول الهندية، والرياضيات، وأساليب المال والتجارة وتشريعات العمل، والديمقراطية والديكتاتورية، والمحاكم والحريات التي تشمل حرية الفكر والتعبير، والاجتماع والعبادة كل هذه الأمور استمدت قوتها من التاريخ اليوناني.

أمام هذا كله أليس من الطبيعي أن تتأثر بقية حضارات العالم بهذه الإنجازات التي أثبتت وجودها بقوة عبر التاريخ، فكراً وعملاً، وهذا كما لمسناه عند مفكرينا العرب الذين على المقابل لم يحتكروا علومهم ومعارفهم، ولم يحاولوا البتة الانغلاق على أنفسهم. ووكيل ذلك ما أخذوه عن غيرهم من يونان وفرنس وهند..... وما قدموه بالمقابل لغيرهم كالأوروبيين، والأفارقة والآسيويين.

إذ ليس لحضارة محددة أياً كانت عظمتها أن تطبع الإنسانية بطابعها الخاص بمفردها، بل الطابع الموضوعي هو خليط من الحضارات وأفكارها وابتكاراتها. وهذا ما حاولنا الكشف عن جزء منه في سياق استعراضنا للفكر اليوناني، وما أخذته الحضارة العربية منه، فهي الحضارة العربية - لم تعمل على نسخ وتقليد كل ما جاءت به الحضارة اليونانية بل أйнعت فيها الأفكار التي تتناسب مع فكرنا وقيمنا وتراثنا وهذا ما ظهر لدينا جلياً بمصير مؤلفات الرازي، التي لم يحفظها التراث العربي نظراً لتعارضها على حد كبير معه. في حين نجد مؤلفات سابقين له تاريخياً ما زالت موجودة على حالها إلى يومنا هذا.

الهوامش

- (١) ويل ديورانت، قصة الحضارة وحياة اليونان، ترجمة بدران، الإدارة في جامعة الدول العربية، ١٩٥٣، ص ٠٦.
- (٢) المصدر السابق، ص ١٢.
- (٣) د. حسين حرب، الفكر اليوناني قبل أفلاطون، دار الفارابي، بيروت، ١٩٧٩، ص ٧٩.
- (٤) د. جيروم غيث، أفلاطون، الجامعة اللبنانية، بيروت ١٩٧٠، ص ١٠.
- (٥) ويل ديورانت، قصة الحضارة وحياة اليونان، مصدر سابق ص ٢١٤.
- (٦) المصدر السابق، ص ٢٢٧.
- (٧) Xenophon Minor Works. London, ١٩١٤, P. ٢١٦.
- (٨) Diogenes Laertius: Lives and Opinions of the Eminent Philosophes. London, ١٨٥٣, "Socrters" CHAP, ١٨.
- (٩) جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ج ١، ترجمة بلال العروسي، دار المعارف، ص ٢٠٦١٩٦٣.
- (١٠) Symonds, J. A: Students of the Greek Poets , London, ١٩٢٧, P. ٢٠٩.
- (١١) دورة خنافر، الاستبداد ومسألة السلطة في جمهورية أفلاطون، مجلة الفكر العربي، أيلول، تشرين، بيروت، ١٩٨١ ص ٢٠٦.
- (١٢) د. أديب منصور، أفلاطون على لسان سقراط، دار بيروت، ١٩٦٨، ص ١٢٤-١٢٧.
- (١٣) ويل ديورانت، قصة الحضارة وحياة اليونان، مصدر سابق ص ٤٨٣.
- (١٤) د. جيروم غيث، أفلاطون، مصدر سابق، ص ١٤٠.

- (١٥) د. معن زيادة، الموسوعة الفلسفية، معهد الإنماء العربي، ط١، ١٩٨٨، ص ١٥٩-١٦٠.
- (*) ذكر الأستاذ أنطون مقدسي مثل هذه العبارات خلال محاضراته في المعهد العالي للعلوم السياسية، دمشق، ١٩٨٠، الباحث.
- (١٦) و. ل ديورانت، قصة الحضارة وحياة اليونان، مصدر سابق ص ٤٩٢.
- (١٧) أنطون مقدسي، الفلسفة السياسيات، أملية جامعية، لطلبة المعهد العالي للعلوم السياسية، ١٩٧٩-١٩٨٠. مقتطفات من صفحة ٣٥-١٤٠، ولمزيد من المعلومات حول الظروف التي أدخلت أرسطو علام السياسة، يمكن العودة للمصدر نفسه من ص ١٠٦-١٠٧.
- (١٨) Aristoteles: Politics. Tr. Lindsay, Everyman libray, London. (١٩) المصدر السابق
- (٢٠) و. ل ديورانت، قصة الحضارة وحياة اليونان، مصدر سابق ص ٥١١.
- (٢١) للمزيد من التفاصيل، راجع، الموسوعة العربية، مصدر سابق، ص ٢٥-٣٤.
- (٢٢) د. عبد الكريم اليافي، تمهيد في علم الاجتماع، جامعة دمشق، ١٩٦٤ طبعة ثالثة، ص ٥٥٠.
- (٢٣) د. معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، مصدر سابق، ١٩٨٨، ص ٦٤٩.
- (٢٤) المصدر السابق، ص ٦٥١.
- (٢٥) للتوسع يمكن العودة إلى ماجد فخري، دراسات في الفكر العربي، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٧٧، ص ١٣.
- (٢٦) مصدر سابق، ص ١٦.
- (٢٧) و. ل ديورانت، مصدر سابق، ص ٢٠٥-٢٠٦.
- (٢٨) جاستون بوتول، تاريخ علم الاجتماع، ترجمة غنيم عبدون، الدار القومية، القاهرة، ١٩٨٦، ص ١٤.

- (٢٩) د. معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، مصدر سابق، ص ١٠٥٦-١٠٥٨.
- (٣٠) د. عبد الكريم اليافي، تمهيد في علم الاجتماع، جامعة دمشق، ١٩٦٤. ص ٦١.
- (٣١) عبد السلام بنعبد العالي، الفلسفة السياسية عند الفارابي، دار الطليعة، بيروت، ط٢، ١٩٨١. ص ٧٤.
- (٣٢) آراء أهل المدينة الفاضلة، أبو نصر محمد الفارابي، طبعة مصر، ١٣٢٢هـ. ص ٨٧.
- (٣٣) المصدر السابق، ص ٧٨-٧٩.
- (٣٤) المصدر السابق، ص ٨٣-٨٦.
- (٣٥) المصدر السابق، ص ٩٠-٩٢.
- (٣٦) راجع الجمع بين الحكيمين للفارابي، مطبعة بيروت، ١٩٦٠، كذلك دراسات في الفكر العربي ماجد فخري، مصدر سابق، ص ٦٦-٦٧.
- (٣٧) ماجد فخري، مصدر سابق، ص ٤٠.
- (٣٨) المصدر السابق، ص ٤٥-٤٨.
- (٣٩) المصدر السابق، ص ٤٣.

المراجع

مراجع البحث العربية:

- ١- ويل ديورانت، قصة الحضارة وحياة اليونان، ترجمة بدران، الإدارة في جامعة الدول العربية، ١٩٥٣.
- ٢- حسين حرب، الفكر اليوناني قبل أفلاطون، دار الفارابي، بيروت، ١٩٧٩.
- ٣- د. جيروم غيث، أفلاطون، الجامعة اللبنانية، بيروت ١٩٧٠.
- ٤- جورج سباين، تطور الفكر السياسي، ج ١، ترجمة بلال العروسي، دار المعارف ١٩٦٣.
- ٥- دورة خنافر، الاستبداد ومسألة السلطة في جمهورية أفلاطون، مجلة الفكر العربي، أيلول، تشرين ١٩٨١، بيروت.
- ٦- د. أديب منصور، أفلاطون على لسان سقراط، دار بيروت، ١٩٦٨.
- ٧- د. معن زيادة، الموسوعة الفلسفية، معهد الإنماء العربي، ط ١، ١٩٨٨.
- ٨- أنطون مقدسي، الفلسفة السياسيات، أملية جامعية، لطلبة المعهد العالي للعلوم السياسية، ١٩٨٠.
- ٩- د. عبد الكريم اليافي، تمهيد في علم الاجتماع، جامعة دمشق، ١٩٦٤.
- ١٠- ماجد فخري، دراسات في الفكر العربي، دار النهار، بيروت، ١٩٧٧.
- ١١- جاستون بوتول، تاريخ علم الاجتماع، ترجمة غنيم عبود، الدار القومية، القاهرة، ١٩٨٦.
- ١٢- عبد السلام بنعبد العالي، الفلسفة السياسية عند الفارابي، دار الطليعة، بيروت، ط ٢، ١٩٨١.
- ١٣- آراء أهل المدينة الفاضلة، أبو نصر محمد الفارابي، طبعة مصر، ١٣٢٢هـ.

مراجع البحث الأجنبية:

XENOPHON:MINOR WORKS.LONDON,1914,P.216 —

DIOGENES LAERTIUS:lives and opinions of thi Eminent philosphes.London —

1853-«Socrtes» CHAP,18.

Symonds, J.A:Studies of the Greek Poets-London 1927-P.209 —